
Lógica Tópica y cultura occidental: Doce problemas en el estudio de una cultura diversa

Agustín Jacinto Zavala
El Colegio de Michoacán

En 1938 empezaba a acentuarse el militarismo en Japón. Los extremistas de derecha buscaban apoderarse de todos los puestos de gobierno y controlar a la población. En ese momento todavía parecía que Japón podía cambiar de rumbo y abstenerse de participar en la Segunda Guerra Mundial. La población ciudadana, sin embargo, se vio sujeta a fuertes presiones para que cooperara en el esfuerzo de guerra.

A pesar de las fuertes presiones, todavía en 1938 muchos académicos de la Universidad de Kioto compartían una posición antimilitarista. Sin embargo, había tendencias que en lo académico y lo educativo le preocupaban a Nishida Kitaro.¹ Entre éstas, podemos mencionar las siguientes: se decía que en el Trono Imperial estaba el criterio último de la verdad, incluyendo la verdad científica; que debía eliminarse del idioma japonés todo préstamo lingüístico de idiomas extranjeros; que debía rechazarse incluso la época Meiji, en la que se introdujo en gran medida la cultura occidental (NKZ, XII, 385);² que sólo si hay estado puede haber ciencia (Carta 2173, 8/IV/1945 a Kosaka Masaaki); que debía exaltarse lo peculiar del Japón por encima de cualquier otra cultura (NKZ, XII, 279); que la peculiar Moral Imperial no debía ser objeto de análisis académico (NKZ, XII, 335); que lo más importante en la esencia del *kokutai* era la afirmación dogmática del linaje de 10,000 generaciones del Trono Imperial (Cosa que

Nishida cuestiona ya desde 1918. (Cf. No. 239, 14/XI/1918, a Yamamoto Ryokichi).

A Nishida, como académico, le preocupó por encima de todo la libertad de investigación (NKZ, XII, 394). Por eso cuando en el Departamento Estudiantil de la Universidad de Kioto, entonces bajo la dirección de su discípulo Amano Teiyu (Cf. Amano Teiyu. Libro dedicado a los estudiantes. Iwanami Shoten. 1939. pp. 40-44), se organizaron las Conferencias de los Lunes para que diferentes académicos expusieran temas relacionados con la cultura japonesa, Nishida encabezó la serie con sus "Problemas de la cultura japonesa" y dictó sus conferencias los días 25 de abril, y 2 y 9 de mayo de 1938. El texto de las tres pláticas se publicó en la Revista estudiantil de la Facultad de Letras de la misma universidad (NKZ, XIV, 389-417). Pero Nishida revisó el texto y lo publicó en forma de libro con el mismo título.

En esa obra podemos ver el esfuerzo de este gran pensador por presentar una posición moderada frente al desmedido énfasis sobre la peculiaridad de lo japonés (que según Nishida era resultado de la autopercepción histórica de los pueblos a fines del siglo XIX) y el rechazo de todo lo extranjero. Al mismo tiempo, en ella trata de presentar lo que él considera como el correcto acercamiento al estudio de una cultura que, frente a Occidente es diversa. A partir de allí lo que debe encontrarse es la manera en que cada cultura participa en la formación del mundo histórico sin perder su identidad. En sus propias palabras, trató de hacer énfasis en que "hoy en día el Japón como miembro del mundo debe desarrollar esa cultura japonesa en dirección mundial. Eso significa hacer racional la cultura japonesa. Pienso que en ello radica la misión y la vida de nuestra nación. Allí radica la racionalidad" (Carta No. 1577, 29/V/1941, a Harada Kumao).

Vamos a examinar en los tres incisos siguientes: los problemas que Nishida plantea para ese estudio, la manera en que desarrolla su escrito, y su intento de solucionar los problemas antes mencionados. A partir de allí trataré de hacer las observaciones pertinen-

tes a nuestra propia realidad y la relación de nuestra cultura con la occidental.

A.- Doce problemas en el estudio de una cultura diversa.

1) “La realidad humana debe ser una realidad socio-histórica” (NKZ, XII, 281). Por eso, no puede concebirse al hombre sólo con el aparato conceptual de las ciencias naturales.

2) “Para esclarecer qué es la cultura japonesa no nos queda otro camino que investigar las instituciones y obras escritas acerca de nuestro país” (*Ibid.*), pero esa investigación debe orientarse en las siguientes dos direcciones.

3) La primera es, que “debe pensarse en qué sentido y de qué manera la cultura japonesa de hoy debe volverse cultura mundial y desarrollarse como tal: es decir, esa investigación debe hacerse problemática” (NKZ, XII, 281).

4) La segunda dirección es la de pensar que “ahora que Oriente y Occidente se han hecho un solo mundo, ¿en qué sentido la cultura oriental será una cultura mundial y qué contribución hará a la historia universal del futuro?” (NKZ, XII, 281).

5) Pero la clarificación de estos dos puntos no debe hacerse olvidándose de otras culturas, porque “es sólo mediante la comparación entre cosa y cosa como realmente podemos llegar a conocer algo” (NKZ, XII, 281). Es cuestionable un procedimiento comparativo en estos dos casos si éste se utiliza para “clarificar simplemente lo particular” (*Ibid.*), aislado y sacado fuera del contexto de sus interrelaciones con otros particulares. Por eso, aquí el problema radica en la respuesta a la siguiente pregunta: “¿qué cosa es aclarar la particularidad de una cosa mediante la comparación entre cosa y cosa?” (NKZ, XII, 282).

6) Para esto no basta con el llamado “método de clasificación” en el que “contraponemos cosa y cosa” para aclarar “sus diferencias e identidad” (*Ibid.*). Es insuficiente porque es un “método externo”. Así, por ejemplo, este método externo establece y estu-

dia la diferencia entre cosa y cosa desde fuera y fácilmente confunde una ballena con un pez (*Ibid.*).

Nishida nos dice que “hasta ahora en nuestro país, en la comparación entre las culturas oriental y occidental quizá ha abundado el procedimiento de contraponer cultura occidental y cultura oriental, y de comparar externamente sus peculiaridades. Se trata de afirmaciones del tipo de ‘en occidente hay esta teoría y en oriente también la hay’, o bien, ‘en oriente se da esta cosa y en occidente no’... Hacer comparaciones mediante un ‘ismo’, no puede escapar a la superficialidad” (NKZ, XII, 283).

7) La diferencia e identidad entre cosa y cosa puede establecerse “a partir de la estructura de la cosa misma” (*Ibid.*), pero cuando se trata de seres vivos debe combinarse el estudio de la morfología con el estudio de su función. Para Nishida la cultura es cosa viva. Goethe habló de un arquetipo al referirse a la morfología de los seres vivos, y Nishida pregunta: “¿qué cosa sería el arquetipo de la cultura?” (NKZ, XII, 283).

Pero no podemos tomar “cualquier cultura en particular” y “decir que esa sea *la cultura*” (NKZ, XII, 283). Mucho menos podemos pensar que la cultura occidental sea “el único arquetipo de la cultura” (NKZ, XII, 285). Este es el error de muchos estudiosos que se han dedicado al estudio de la cultura. Incluso Ranke y Hegel no escapan a él (NKZ, XII, 284-5). Porque quienes toman a la cultura occidental como *la cultura*, “mediante ella reflexionan sobre las etapas morfológicas de la cultura y piensan que la cultura oriental está en una etapa subdesarrollada. Piensan que si también la cultura oriental se desarrollara, seguramente llegaría a ser igual que su cultura” (NKZ, XII, 284). Esa manera de pensar sería aplicable solamente en el caso de Europa que vino a ser un solo mundo regional: las culturas de los diferentes países europeos, en este caso, son “diferentes direcciones de un solo sistema cultural” (NKZ, XII, 285). Pero este no es el caso de las culturas orientales. Por el contrario, en Oriente todavía no puede hablarse de una sola unidad: “la verdadera unidad del Oriente es cosa que pertenece todavía al futuro” (NKZ, XII, 285). Pero eso

no significa-que, por faltar todavía esa unidad, deban ser interpretadas las culturas orientales con el arquetipo de la cultura occidental. Porque si se coloca la cultura occidental como la única, “¿no deberemos decir que la manera de ver y pensar las cosas en la cultura oriental es simplemente una condición de subdesarrollo?” (NKZ, XII, 287).

8) Ligado a esto, Nishida señala un problema grave: “Hoy en día, aparte de quienes investigan lo peculiar de la cultura oriental históricamente, la mayoría de quienes tratan teóricamente de las cosas de la cultura oriental lo hacen quizá con una teoría de la cultura occidental. Quienes así proceden, no pasan de estar utilizando lo particular directamente como universal. Están directamente considerando sus expectativas o demandas subjetivas como principio fundamental” (NKZ, XII, 286-287).

9) Nishida nos dice: “Es indudable que en cuanto *homo sapiens* el hombre dondequiera piensa las mismas cosas y que dondequiera tiene las mismas cosas. Pero aun cuando se trate de algo como una teoría pura, ésta no se separa de un trasfondo histórico. Aprenderlo y discutirlo debe hacerse a partir de su base histórica. Debe aprehenderse como algo vivo... Por eso pienso que primeramente debe hacerse problema la esencia de nuestra vida histórica” (NKZ, XII, 283).

10) Lo que debemos buscar es “lo que nos es prototípico en cuanto hombres” (NKZ, XII, 285): “en el fondo de la cultura oriental debemos buscar una teoría que vaya a la realidad de las cosas” (NKZ, XII, 285), es decir, una lógica que aprehendiendo en el fondo de las cosas “la Palabra de Dios” (NKZ, XII, 343) lleve a las culturas orientales “a negarse a sí mismas e ir a la realidad de las cosas” (NKZ, XII, 285). En Oriente no se ha dado una violenta negación entre cultura y cultura, como en Europa, pero la lógica de la cultura oriental “debe ser una teoría que no sólo nos diga ‘así fue’ o ‘así es’, sino que nos diga ‘así debe ser’ (NKZ, XII, 285). Debe ser una lógica que nos diga: “¿qué es y hacia dónde debe ir el espíritu japonés (Yamato Damashii)...?” (NKZ, XII, 342).

11) Esto lleva a Nishida a preguntarse: “En la base de la cultura oriental, que por miles de años nos ha nutrido, ¿no habrá una lógica? Nuestra visión de la vida y nuestra cosmovisión, ¿no tendrá una peculiar manera de ver y pensar las cosas? ¿No tendrá su propia lógica? ¿Será sólo, como piensa mucha gente, un simple sentimiento?” (NKZ, XII, 286). Para saberlo, “debemos aprehender lógicamente desde el fondo de nuestra vida esta manera de vivir” (NKZ, XII, 286). Pero no se trata de una lógica formal abstracta sino de una lógica concreta que se origine en el aspecto particular de la vida histórica del Oriente.

Pero nos aclara Nishida: “No afirmo que en lógica haya una occidental y una oriental. La lógica debe ser una. Sólo que, en cuanto fórmula de acción autoformativa del mundo histórico, conforme se desarrolla, llega a tener diferentes direcciones” (NKZ, XII, 289). Se debe reflexionar “profundamente sobre la manera oriental de ver y pensar las cosas” (NKZ, XII, 290), esto es, se debe “aprehender una nueva manera de ver y pensar las cosas” (NKZ, XII, 290) que difiere de la manera de ver y pensar occidental.

La aprehensión de esta lógica es un esfuerzo académico. No debe arbitrariamente darse a lo académico el adjetivo “japonés”, porque lo académico “no debe simplemente ser la etnicidad de un pueblo, sino que debe poder funcionar mundialmente” (NKZ, XII, 290). Lo académico puede calificarse de “japonés”, (alemán, inglés, francés, etc.), porque “hay diferentes maneras de investigar” (NKZ, XII, 290). Nishida dice: “cuando se piensa que el espíritu japonés es investigar [solamente] las cosas del Japón, ya se olvida que el espíritu japonés radica en la manera japonesa de ver y pensar las cosas. No hay que olvidar que el espíritu japonés puede manifestarse incluso en la investigación de las cosas extranjeras. Por el contrario, [hacer] esto es actuar sobre las cosas japonesas” (NKZ, XII, 394).

12) El último problema que quiero mencionar es el de la autopercepción del propio lugar en el mundo actual. Aunque estemos en un rincón del mundo, somos pilares sobre los que se sostiene la construcción del mundo global. Cada cultura debe

“extender hacia una mundialidad horizontal la característica de mundialidad vertical” (NKZ, XII, 349) que la ha acompañado a través de los siglos. Por eso, no se trata de la contribución de una cultura por encima de las demás: “todos por igual somos obreros de la creación del mundo y somos sus ingenieros” (NKZ, XII, 376).

B.- Los pasos hacia una solución

Igualmente, Nishida llegó a hacerse muy consciente de que le faltaba la experiencia de haber estado en el extranjero. Escribe, por ejemplo: “Si uno permanece en Japón, no comprende ni sus puntos fuertes ni los débiles, pero si uno sale al extranjero, debe haber muchas cosas que uno siente en carne viva” (No. 307, 4/IV/1922, a Tabe Ryuji). Y luego le comenta a su íntimo amigo Yamamoto sobre su anhelo de viajar al extranjero: “Cuando era joven, deseaba ir al extranjero y nadie me ayudó... Ahora ya estoy viejo” (No. 310, 28/V/1922, a Yamamoto Ryokichi).

Aun así, no podemos decir ni que Nishida no haya leído suficiente sobre cosas japonesas, ni tampoco que haya sido un pensador exclusivista de lo japonés. Fue un buen conocedor de lo que se escribió en su tiempo sobre la cultura japonesa y fue además un pensador universalista. Como dice en carta a Maki Kenji: “Si no se entienden bien la filosofía, la historia del país y la literatura nacional, creo que no puede realmente desarrollarse el espíritu vivo del Japón” (No. 2046, 26/XI/44).

En su obra *La crisis de la cultura japonesa*, Nishida nos presenta una forma de acercamiento a la cultura japonesa sin depender de una lógica occidental y sin perder su calidad académica. Para ver de cerca ese intento de solución, vamos a considerar los temas generales que Nishida trata en esa obra.

Después de una breve introducción en la que recomienda la mejor forma de lectura de esa obra, Nishida aborda:

a) el tema de las múltiples interacciones en la realidad histórica: múltiple y uno, negación y autonegación, vida-muerte = transformación, etc. (NKZ, XII, 290-291).

b) Hace luego especial énfasis en la interrelación de lo físico y lo material (NKZ, XII, 291-295).

c) El mundo de la realidad histórica: relación de mutua formación y recíproca determinación entre ambiente y sujeto (NKZ, XII, 296-305).

d) Sigue luego la reflexión sobre la vida biológica (NKZ, XII, 305).

e) Se ocupa, después, de la vida histórica, en la cual la identidad poiesis = praxis viene a quedar al centro (NKZ, XII, 321-327).

f) A esto le sigue la reflexión sobre la técnica (NKZ, XII, 327-329) y la política como técnica de la vida social (NKZ, XII, 330).

g) Reflexiona Nishida luego sobre la cultura como formación de un nuevo hombre (NKZ, XII, 331).

h) Considera luego lo que es la sociedad, desde el punto de vista de la formación de una cultura y de la formación del estado (NKZ, XII, 333-342).

i) Al tratar acerca de la cultura surge el problema de qué sea lo peculiar a ella. Nishida lo encuentra en la consideración del *Yamato Damashii*, el espíritu japonés (NKZ, XII, 342-350).

j) De allí continúa Nishida su exploración reflexionando sobre el estado. Pero no se trata de un estado abstracto, substancial y subjetivo sino de aquel tipo de *egregor* que es peculiar al Japón: el *kokutai* (NKZ, XII, 350-351) que viene a ser su modelo en la reflexión sobre el estado.

k) De las diversas manifestaciones del espíritu japonés, que vive concretamente en la cultura japonesa, y de las diversas manifestaciones del espíritu de otros pueblos, al vivir concretamente en sus propias culturas, surgen las formas culturales (NKZ, XII, 351-360).

l) Como autoexpresión de esas diversas modalidades del espíritu de un pueblo en su concreta vivencia histórico corporal, surgen las diferentes formas de la lógica (NKZ, XII, 361-362), y en particular, para el caso que analiza Nishida, surge la lógica oriental (NKZ, XII, 363-372). Dicha lógica, es la lógica topos-ica de Nishida, que es al mismo tiempo, universalista.

m) De la multiforme creación de los espíritus de los diversos pueblos, surgen los estados y las formas culturales, pero todos ellos vienen, en la manera de pensar nishidiana, a formar un solo mundo global (NKZ, XII, 376-377). La formación de ese mundo global se ve acompañada por el nacimiento de un nuevo hombre, el hombre creativo (NKZ, XII, 377-384). La creatividad como autoexpresión concreta del espíritu nacional es para Nishida el punto culminante de su examen de la cultura japonesa.

Aquí tenemos, someramente, los pasos que Nishida siguió en busca de una solución al problema del estudio de la cultura japonesa sin tener que depender de una visión eurocéntrica de la cultura, y sin ser exclusivista como los ultranacionalistas de su tiempo. Vamos ahora a ver su intento de solución.

C.- El intento nishidiano de solución

Volveremos en este inciso sobre las respuestas que Nishida dio a los doce problemas arriba mencionados, buscando con ello la solución al problema del estudio de la cultura japonesa como una cultura diversa de la occidental.

1) Ante todo, hay que notar que en ningún momento Nishida separa totalmente al hombre de la naturaleza. El sí-mismo histórico corporal es, en uno de sus aspectos, continuo con el ambiente. El sí-mismo histórico corporal es elemento creativo del mundo creativo, su actividad se cuenta como acción de la naturaleza. De esta manera interpreta Nishida el aristotélico “*he physis poiei*” (la naturaleza hace). Pero, al mismo tiempo, el sí-mismo histórico corporal es punto de autoproyección del absoluto. Por eso el hombre no queda simplemente sumergido en la naturaleza. Por lo tanto, al estudiar la realidad humana, no puede considerársele solamente desde el punto de vista de las ciencias sociales sino en su carácter estrictamente socio-histórico. Pero el punto de vista fundamental para estudiar la cultura japonesa es “hacerse uno dentro de las cosas, uno con las cosas. Reside en hacerse uno donde ori-

ginalmente no había ni yo ni nadie” (NKZ, XII, 346), que caracteriza al *Yamato Damashii*.

2) En su intento de esclarecer lo que es la cultura japonesa, Nishida no investigó todas las instituciones japonesas. No vemos en sus escritos un análisis histórico descriptivo de las instituciones. Sin embargo, sí se preocupó por leer lo más que le fue posible las obras escritas acerca de la cultura japonesa.

Ya desde 1918, Nishida estaba preocupado por leer obras sobre temas japoneses, como las entonces recién publicadas sobre Lafcadio Hearn (Vgr. carta No. 263, 8/XI/1918 a Tabe Ryuji), pero no le alcanza el tiempo para ello: “aunque quiero leer sobre cosas japonesas, no tengo tiempo” (No. 237, 8/XI/1918 a Tabe Ryuji). Se interesa igualmente por conocer más sobre las mitologías de otros países y dice: “Creo que no entendemos las *historias mitológicas* de otros pueblos diferentes en las que se ha *condensado* una larga experiencia del pueblo y se nos muestra una profunda y gran *humanidad*” (No. 263, 17/II/1920).

3) Uno de los focos principales de su reflexión, fue el sentido que tiene decir que una cultura se vuelve cultura mundial. Volverse mundial significa cargar sobre sus hombros la tarea histórica del mundo, es hacerse responsable de la realización de esa tarea. Otro foco lo constituyó la manera en que la cultura japonesa debería volverse cultura mundial. Para dar respuesta a la segunda pregunta, en *La crisis de la cultura japonesa* nos dice que el problema central es que Japón ha dejado de ser un rincón del mundo y ha venido a ser un Japón del mundo, un Japón que debe hacerse mundial. Igualmente, el *kokutai* debe tener mundialidad. Si no se vuelve mundial, no pasa de ser una forma peculiar de un país individual que aún no toma conciencia de sí mismo.

4) Ya que Oriente y Occidente se han hecho un solo mundo, también la cultura oriental tiene mundialidad. Es mundial en el sentido de que lleva sobre sí la responsabilidad de construir un mundo global. La mundialidad se refiere a la formatividad mundial histórico universal (Carta 2143, 11/III/1945 a Koyama Iwao). No se trata de construir una cultura en Japón que sólo se oponga a la

cultura mundial (Carta 303, 25/I/1922 a Yamamoto Ryokichi). La cultura japonesa, además, hace su contribución a la historia universal en cuanto que de allí nace un nuevo hombre, el hombre creador, que construirá el mundo global.

5) Aclarar la particularidad de una cosa mediante la comparación con otra, significa poner en juego el estudio de la estructura y la función de una cosa buscando sus diferencias. En la clasificación, el concepto universal viene a ser base de comparación; y en la comparación de estructuras la base viene a ser un principio constitutivo, es decir, un universal concreto (Cf. XII, 282).

6) El método de comparación no es suficiente por ser un método externo. De allí resulta la simple contraposición de lo que hay o no hay en una cultura respecto a otras. Tampoco puede tomarse una ideología como base de comparación. Por eso Nishida en lugar de buscar identidades y diferencias externas, hace cuestionamientos que atañen a la manera de ver el mundo, el ambiente, la naturaleza, la vida, el hombre, etc. De esa manera, Nishida buscó ir más allá de la simple comparación superficial. Igualmente, evita seguir a ciegas y sin cuestionamiento las enseñanzas de otros pensadores y sus escuelas: rechaza por igual el kantianismo, el hegelianismo, el marxismo, etc.

7) El análisis morfológico que estudia tanto la estructura como su función --donde podemos ver la influencia de las escuelas antropológicas francesa e inglesa--, viene a ser para Nishida la base de la comparación entre culturas. Para ello, recurre a la idea de Goethe de la existencia de arquetipos en la morfología de los seres vivos. Nishida piensa algo como el arquetipo de la cultura y nos dice: Si hubiera ese arquetipo, “las diferentes culturas” podrían ser “comprendidas y comparadas tomando como referencia esa forma fundamental” (NKZ, XII, 284). A partir de ese arquetipo podría “pensarse en varias direcciones de formación y también en su capacidad de desarrollo” (NKZ, XII, 284). Estas varias direcciones de formación serían las diversas culturas, cada una con su propia capacidad de desarrollo. De esa manera elimina Nishida la posibilidad de una regresión al punto de vista eurocentrista que

considera la cultura europea occidental como el arquetipo único de cultura. Las culturas diversas a la europea occidental no necesariamente son culturas subdesarrolladas, y no necesariamente deben llegar a ser como aquélla. Hay muchos posibles caminos de desarrollo.

8) El estudio de la propia cultura no debe hacerse sobre la base de las propias expectativas, de las expectativas de la propia comunidad o del propio país. Es decir, no deben tomarse las demandas subjetivas como criterio para investigar la propia cultura (NKZ, XII, 287). A esa base, a ese criterio les faltaría mundialidad, les faltaría pasar por la absoluta autonegación frente a las expectativas ajenas, frente a las demandas subjetivas de otros pueblos o culturas. Sólo al pasar por esa absoluta autonegación puede una demanda subjetiva venir a ser parte de la formación mundial en la historia. El prototipo de la cultura no puede ser la sola cultura occidental. Al penetrar y aprehender profundamente “la raíz de la cultura occidental y al mismo tiempo de la cultura oriental, podríamos clarificar amplia y profundamente la esencia de la cultura humana al aprehender aquéllas desde el punto de vista diferente al que subyace a la cultura occidental. Eso no significa ni negar la cultura oriental mediante la occidental ni ésta mediante aquélla. Tampoco se trata de encerrar a la una dentro de la otra. Es, por el contrario, dar una nueva luz a ambas encontrando para ello una base más amplia y profunda que la que ha existido hasta ahora” (NKZ, XII, 391).

9) Pero lo anterior implica que la esencia de la vida histórica de cada país, de cada cultura, venga a tomarse como problema (NKZ, XII, 283). Tomarla como problema implica considerarla en relación con la formación del mundo histórico y del sí-mismo activo. Es tomarla como base histórica del mundo histórico. De ella se origina la reflexión y la elaboración de lo teórico, y también, en la antigüedad, el mito. Por ello, tanto el mito como toda reflexión del individuo dentro de su vida histórica “debe aprehenderse como algo vivo” (NKZ, XII, 283). Si no se toma la tradición cultural como fuerza formativa del sí-mismo activo, que a su vez

forma al mundo histórico, no logrará aprehenderse la vida histórica de cada país como base de formación del mundo histórico. En este sentido, la tradición o tradiciones culturales de un país son base de la formación del mundo histórico, tienen un significado universal y no deben ser aniquiladas.

10) Cuando la vida histórica de cada cultura, cuando su tradición cultural es tomada como algo vivo se hace posible discernir lo que es prototípico (Cf. NKZ, XII, 285) al individuo que vive en ella. Cuando lo prototípico se busca sobre la base de ideas preconcebidas, cabe la intromisión de la ideología, de la autopercepción unilateral del sí-mismo histórico dentro de su propio ámbito cultural. En ese caso, se distorsiona la imagen que cada cultura tiene de sí misma, y la autoimagen del individuo que vive en ella. Debe por ello buscarse aquello que yace en el fondo de cada cultura y la manera en que se originó eso que yace allí. El resultado esperado es el señalamiento de la directriz u orientación de esa cultura como un todo (Cf. NKZ, XII, 342).

11) Nishida nos dice que “el espíritu viviente es algo que debe tener una lógica” (NKZ, XII, 389). Planteada en términos filosóficos, la pregunta vendría a ser concretamente: ¿Cuál es la lógica de cada cultura como elemento formativo del mundo histórico? Así, para el caso de Japón, Nishida se pregunta por la visión de la vida y la cosmovisión japonesa, es decir, por la peculiar manera de ver y pensar las cosas que tienen los japoneses (Cf. NKZ, XII, 286). El camino para una respuesta es “aprehender lógicamente desde el fondo de nuestra vida esta manera de vivir” (NKZ, XII, 286) que caracteriza específicamente a cada cultura. Debe buscarse la manera en que cada cultura, en que cada nación es elemento de formación del mundo histórico. La aprehensión con carácter lógico de esa manera de ser elemento formativo del mundo histórico, debe resultar en una “forma” que sea autoexpresión de la acción autoformativa del mundo histórico (NKZ, XII, 289). Y esa forma es la lógica. Pero Nishida no se refiere a la lógica como un formalismo abstracto, sino a la *ratio* de la autoformación del mundo histórico. Por ello, la “forma” que es autoexpresión de la acción autoforma-

tiva del mundo histórico viene a ser aquello que nos permite ver, autopercéptivamente, la manera en que cada nación y cada cultura es elemento formativo del mundo histórico.

12) De lo anterior podemos ver que es universalmente aplicable esta manera de plantear el problema de la contribución que cada etnia, cada nación y cada cultura hace a la formación del mundo histórico. Este es el problema que cada individuo, cada etnia, cada sociedad enfrenta: llegar a la “autopercépción del propio lugar en el mundo actual” (NKZ, XII, 349). En este mundo ninguna etnia y ninguna nación puede quedarse aislada de todas las demás, ninguna puede quedarse como un mundo vertical cerrado sobre sí mismo; debe extenderse y encontrarse con todos los otros mundos verticales que se extienden. Cuando se logra esto, se llega a la autopercépción de la contribución que cada una de ellas hace a la formación del mundo histórico. Entonces puede entenderse que “La esencia de la existencia humana debe estar en la creación histórico-social” (NKZ, XII, 381). De la misma manera, entonces nos damos cuenta de que, como dice Nishida para el caso de la cultura japonesa, “Ya estamos en el teatro de la historia mundial. Nuestro presente es el presente de la historia mundial” (NKZ, XII, 386).

D.- Problemas de aplicación

Sea que tratemos de aplicar directamente el pensamiento de Nishida al pensar la cultura mexicana, sea que tratemos de pensar de manera paralela a su pensamiento, nos encontramos con dos problemas que requieren consideración.

1) La relación de Japón con Corea y, a través de Corea (al menos en algún período de su historia), con China. El problema es fuerte, dado que con Corea la relación no es simplemente de trasplante cultural sino también de fusión racial. En este sentido Nishida en tiempos de guerra se encontró con el “incidente Tsuda” (Tsuda jiken), así llamado porque el historiador especialista en historia antigua de Japón, Tsuda Sokichi (1873-1961) fue

llevado a juicio por haber publicado los resultados de sus investigaciones sobre el linaje imperial en la antigüedad y haber insistido en que las leyendas japonesas antiguas habían sido hechas por los oficiales para justificar la dominación de la familia imperial sobre las futuras generaciones (Cf. Art. de Ienaga Saburo en Heibonsha. Sekai Dai-hyakka Jiten. Vol. 15, p. 375). El “incidente Tsuda”, hizo que Nishida se preocupara intensamente por la libertad en la investigación académica de Japón durante la guerra.

El contacto con China a través de Corea fue breve, y los japoneses empezaron a ir directamente a China para estudiar. Algunos monjes chinos llegaron también a Japón para predicar las diferentes sectas del Budismo. Tanto el número de los japoneses que iban a China, y el de chinos que llegaban a Japón, fue siempre pequeño. A través de ese reducido número, Japón fue capaz de asimilar, en diferentes épocas, una gran parte de la cultura china: religión, pensamiento, legislación, sistema social y productivo, escritura y vocabulario.

Volvemos ahora a nuestro problema. Además del último capítulo de la segunda parte de *Problemas fundamentales de la filosofía* (1933) en que Nishida trata de las morfologías culturales de Oriente y Occidente, Nishida sólo empieza a tratar acerca de China y su cultura en 1940 en el cuarto capítulo del Vol. III de su *Colección de ensayos filosóficos*. Allí se refiere al significado del lema del gobierno japonés: “espíritu japonés y habilidad china” (NKZ, IX, 290). Luego en el Vol. IV, capítulo segundo de esa misma Colección nos dice que la virtud en China era emotiva y natural (NKZ, X, 158) y que la moral china tenía una morfología doctrinal [reikyo-teki keitai] (NKZ, X, 159). Luego en el cuarto capítulo del mismo volumen nos habla en una Nota del concepto del estado en China (NKZ, X, 276). En el Vol. VI de la Colección antes mencionada, Nishida se refiere al ritualismo chino y a la separación entre China y los bárbaros (NKZ, XI, 457) que se efectuó en el tiempo de los *Anales de Primavera y Otoño* (722-481 a. C.).

Estas referencias son aisladas. No es sino en la obra *La crisis de*

la cultura japonesa, donde Nishida finalmente toma de frente el problema de la relación cultural entre China y Japón. Allí se refiere a China y su cultura, para establecer la relación y diferencia entre las dos culturas (Cf. Nishida Kitaro. *Estado y filosofía*. Trad. y notas A. Jacinto Z. Zamora, Mich. 1985).

2) El segundo problema es la relación histórica entre Japón y Occidente. Para Nishida, como para la mayoría de los filósofos, teóricos de la cultura e historiadores, no constituyó un problema la influencia que occidente tuvo a través de su contacto en los siglos XVI y XVII en lo que se ha llamado el “siglo cristiano” de Japón. Ni tampoco fue considerada como problema la influencia de los holandeses y alemanes a través de Dejima en Nagasaki, en los siglos XVII-XIX. Esto a pesar de la fuerte influencia en cuestiones de medicina, armamento, astronomía y técnicas (como la de construcción de barcos, etc.), en lo que se denominaba “*Rangaku*”, es decir, “Estudios holandeses”.

Al igual que los grupos de cristianos escondidos, que sobrevivieron los casi 350 años de aislamiento, la influencia de occidente en la cultura japonesa durante ese período fue considerada nula. Quizá si consideramos solamente el número de personas que entraron en contacto directo con los “bárbaros” en Nagasaki, esto deba ser así. Pero si se piensa en las aplicaciones prácticas del “*Rangaku*” en todo el país, entonces quizá deba considerarse tal influencia de manera diferente.

Parece que para Nishida esta influencia en el pasado no vino a representar ningún problema al tratar acerca de la cultura japonesa. Nishida parece considerar la relación entre oriente y occidente como algo que sólo había empezado junto con la apertura del país. Posiblemente no consideraba que fuera parte de la cultura japonesa antes de 1867 (época Meiji).

Siendo así, fue más fácil para él --al parecer olvidado de ese contacto continuado durante casi cuatro siglos-- contraponer las culturas occidental y oriental. Podía así pensarlas en una relación reciente que se había iniciado tres años antes de que él naciera (en 1870). Considerando a la cultura occidental como algo totalmente

externo a la cultura japonesa, Nishida pudo en sus últimos años contraponerlas y buscar su complementariedad.

Estos dos problemas son cruciales en la consideración de la cultura japonesa. El primero se refiere a la relación entre una cultura oriental y otra. El segundo se refiere a la relación entre la cultura japonesa que es oriental y la cultura occidental. Del análisis de estos dos problemas, podemos pensar en algunas cuestiones cruciales para el estudio de las culturas étnicas de México en su contacto con el mundo occidental.

1) Ante todo debemos decir que los grupos indígenas no fueron indiferentes en la realización de la conquista. Podemos decir que por lo menos en tres cruciales ocasiones, el esfuerzo de la conquista estuvo principalmente en manos de grupos indígenas contrarios a Tenochtitlan: al inicio, cuando los grupos subyugados se ofrecieron a entrar en alianza con Cortés, en los refuerzos que estos grupos prestaron a los españoles después de la derrota de la Noche Triste; y en la etapa final del sitio de Tenochtitlan para acabar con los aztecas a quienes odiaban. Esta participación en la conquista tuvo sus lejanas raíces en la actuación política del guerrero Tlacaélel (nacido en 1398) casi 100 años antes de la llegada de los españoles. Al substituir el misticismo religioso y pacifista de Quetzalcóatl con un misticismo guerrero, al empezar a hacer las guerras de dominación y luego las guerras floridas, al esclavizar a otros grupos indígenas con tributos desmedidos, Tlacaélel y sus seguidores pusieron las bases de un imperio. Al mismo tiempo, con ello despertó el odio de los indígenas subyugados contra el pueblo azteca. A la llegada de los españoles, los sacerdotes de la religión místico-militarista de Tlacaélel, temían el inminente retorno de Quetzalcóatl, se asustaban de los augurios de su llegada, se sentían culpables y vivían preocupados por la constante amenaza de rebelión de los grupos tributarios. Incluso la negativa del imperio purhépecha a tomar parte en el último esfuerzo de defender Tenochtitlan, marca otro aspecto de la participación de los grupos indígenas en la caída del imperio tenochca. Quizá debamos tener en cuenta opiniones como la de Antonio Alzate Ramírez (1729-

1790), quien en la sección 8 de su *Descripción de Xochicalco* hace referencia al importantísimo papel que jugaron los indígenas enemigos de los aztecas en la conquista de Tenochtitlan.

Mientras tengamos una visión idílica de grupos indígenas en convivencia de paz y hermandad antes de la conquista, y nos olvidemos del terrible yugo de la opresión azteca, no podremos estudiar objetivamente los diferentes aspectos del contacto entre indígenas y europeos. Los grupos indígenas subyugados deshicieron las cadenas de su servidumbre y echaron abajo el imperio que los oprimía. Los españoles se alzaron con la conquista, en nombre de Dios y del Rey, de un nuevo territorio y numerosos pueblos. Aparte del imperio azteca, y con excepción quizá de los purhépecha, no había en nuestro territorio ningún grupo indígena capaz de derrotarlos en ese período temprano.

2) En segundo lugar, al considerar la cultura nacional actual, no debemos tomar a la sola cultura occidental como arquetipo de cultura. Debemos activamente buscar el paradigma de las culturas indígenas que han conformado la cultura de nuestro país y aun forma parte de ella. No podemos hablar de la simple fusión, como si ya hubieran desaparecido todos los grupos étnicos del país. Ni podemos hablar solamente de mestizaje cuando existen todavía 6 millones de indígenas (casi el 7.5% de la población) que hablan su propia lengua y mantienen su propia cultura. Considerar a la cultura nacional como un monolito no pasa de ser una idealización que no se ajusta a la realidad. El pluralismo cultural en este caso debe verse acompañado de un pluralismo étnico (Nishida nos dice que sólo puede realizarse la paz mundial cuando cada etnia puede llegar a tener carácter de estado; NKZ, IX, 113) que implica una visión dialéctica de la coexistencia racial y cultural en México. Pero no se trata de un mero etnocentrismo (que es ya principio de imperialismo; NKZ, X, 403) sino de que a través de cada una de nuestras razas en el México actual se constituya el mundo histórico, esto es, se trata de que, como dijo Vasconcelos, a través de nuestras razas hable el Espíritu de nuestra Nación; o bien, podemos decir que se trata de que, como dice Nishida citando a

Meinecke, por boca de su propia conciencia la fuerza histórica de la raza hable al individuo (NKZ, X, 145).

En ocasión del V Centenario del contacto entre dos esferas culturales tan diversas entre sí, es conveniente tener en cuenta las reflexiones filosóficas de un pensador igualmente preocupado por el contacto entre su propia cultura y la occidental, y por indicar la manera en que su cultura históricamente participaría en la formación del mundo global y de un hombre nuevo.

NOTAS

1. Nishida KITARO (1870-1945). Nació en el poblado de Unoke en la Prefectura de Kanazawa. Es considerado el "padre de la filosofía japonesa" porque es el primer filósofo creativo de la época moderna del Japón. Sobre su vida y su pensamiento pueden consultarse, también publicadas por El Colegio de Michoacán, las siguientes obras:
 Nishida Kitaro. Estado y filosofía. Introducción, trad. y notas de Agustín Jacinto Z. 1985.
 Jacinto Zavala, Agustín. *Zen y personalidad*. 1984.
 Id. *Filosofía de la transformación del mundo*. 1989.
 Id. "Nishida Kitaro y José Vasconcelos" en *Relaciones*, Vol. VIII, No. 30, 1987. pp. 60-87.
 Id. "La imagen del hombre primitivo en la filosofía tardía de Nishida Kitaro" en *Relaciones*, Vol. X, No. 39, 1989. pp. 87-105.
2. En lo que sigue, las siglas NKZ son abreviatura de *Nishida Kitaro Zenshu* (Obras completas de Nishida Kitaro). Iwanami Shoten. Tokio. 1965-1966. 2a. ed. Después de las siglas, se marcan en números romanos el volumen y finalmente la página. En el caso de las cartas, se señala primero el No. de la carta, luego la fecha en que Nishida la escribió, y por último el destinatario.